

STORIADEL MONDO



Periodico telematico di Storia e Scienze Umane
<http://www.storiadelmondo.com> (.it/.net/.org)
Numero 51 (2007)

per le edizioni



Drengo Srl
Editoria, Formazione, ICT
per la Storia e le Scienze Umane
<http://www.drengo.it/>

in collaborazione con

Medioevo
Italiano
Project

Associazione Medioevo Italiano
<http://www.medioevoitaliano.it/>



Società Internazionale per lo Studio dell'Adriatico nell'Età Medievale
<http://www.sisaem.it/>

© Drengo 2002-2007 - Proprietà letteraria riservata
Periodico telematico a carattere tecnico scientifico professionale
Registrazione Tribunale di Roma autorizzazione n. 684/2002 del 10.12.2002
Direttore responsabile: Roberta Fidanzia

Raffaella Tortorelli

Il monachesimo italo-greco e gli insediamenti rupestri (secc. X-XII) nell'area appulo-lucana. L'esperienza monastica greca e i rapporti con il monachesimo benedettino in Puglia e nell'Italia meridionale

La lunga tradizione storiografica ha strettamente collegato gli insediamenti rupestri con i nuclei monastici, ossia con tutto un fermento di vita religiosa. Infatti, analizzando i vari contributi si è rilevato che non vi è una netta e marcata differenziazione fra i due tipi di insediamenti, quello civile da una parte e quello monastico dall'altra. Un romitorio, un esicasterio e un cenobio, costituivano a volte un centro di coagulazione di vari interessi¹.

Un insediamento di tipo monastico è, per esempio, il *Casale Ruptum* di Mottola, nelle carte dell'I.G.M. denominato come "Masseria Casalrotto".

Va subito ribadito che non si può stabilire quale fosse l'origine dei monasteri in rupe, ossia, se essi fossero state fondazioni di tipo italo-greco o fondazioni di tipo latino. O, ancora, se fossero nuclei monastici originariamente italo-greci cui subentrarono successivamente quelli latini o viceversa o addirittura se ebbero una fase di coesistenza.

Il monachesimo italo-greco si articolava attraverso moduli molto complessi che andavano dall'anacoretismo al cenobitismo, passando per l'esicasmo: una forma intermedia che univa i vantaggi spirituali della vita eremitica con quelli della vita cenobitica.

A queste tre forme di vita religiosa corrispondevano alcuni tipi d'impianti monastici, determinati da particolari condizioni ambientali e tradizioni locali.

La storiografia monastica del Mezzogiorno medievale d'Italia, che ha privilegiato i grandi monasteri strutturati secondo una regola ben precisa, ha sempre dimostrato l'efficacia dell'attività culturale svolta dai centri monastici greci e latini, più potenti e meglio organizzati come Montecassino, San Vincenzo al Volturno, Cava dei Tirreni, Montevergine, Bari (S. Benedetto), Carbone e Casole.

Questi monasteri erano quasi tutti dotati di officine e di *scriptoria* da cui, oltre agli atti ufficiali relativi all'organizzazione della vita monastica, uscivano modelli culturali che influenzavano la produzione artistica e letteraria coniugandosi sia con le esigenze del potere sia con le aspettative salvifiche delle fasce sociali più umili.

Tuttavia per la Puglia non esiste una sicura documentazione per accertare le origini e la natura dei primi insediamenti monastici italo-greci. Non si hanno nemmeno documenti relativi al IX secolo circa la presenza di monaci italo-greci, anche se, presumibilmente, fu proprio nel Salento, verso la fine del secolo IX, che avvennero le prime massicce immigrazioni di popolazione greca tra cui, forse, vi erano anche alcuni monaci.

Le prime testimonianze certe, anche se frammentarie e indirette, relative ai primi insediamenti di monaci italo-greci nell'area appulo-lucana, si possono cogliere nelle opere agiografiche siculo-calabro-lucane della seconda metà del X secolo.

In questo periodo, numerose furono i *βίοι* dei Santi monaci; l'importanza di questo filone agiografico è dato dal fatto che ci permettono di capire e seguire la storia dei grandi centri monastici fondati in Calabria, Sicilia, Puglia e Lucania.

¹ C. D. FONSECA, "In Casali Rupto": Una tappa della Civiltà Rupestre Meridionale (secc. X - XIV), in *La civiltà rupestre medioevale nel mezzogiorno d'Italia ricerche e problemi* - Atti del I Convegno Internazionale di Studi sulla civiltà rupestre, Genova 1975, pp. 3 - 24.

Inoltre, i biografi di San Vitale siculo, di S. Nilo di Rossano, di Cristoforo, Saba e Macario attribuivano alle feroci incursioni arabe l'esodo di molti monaci verso la Puglia. Il ricorso, come si è detto, alle fonti agiografiche siculo-calabro-lucane del X-XII secolo ci consente di conoscere un modello stereotipato di organizzazione monastica italo-greca adattabile, per analogia, anche alla Puglia.

I primi segnali della funzione culturale del monachesimo italo-greco nell'area appulo-lucana si ritrovano nella *Vita* di San Vitale e nel documento barese del 1032².

Le numerose colonie monastiche greche che si svilupparono tra le popolazioni latine di Puglia nei secoli IX e X, diffondevano l'ellenismo e conservarono centri di cultura fino a quasi tutto l'XI secolo.

Il riferimento all'ellenizzazione, vale poi anche per la Lucania, terra di incontro di civiltà diverse e area di confine interessante per compenetrazione e scambi fra Oriente ed Occidente, fra Impero franco-germanico ed Impero bizantino, fra Chiesa romana e Chiesa greca, fra monachesimo latino - benedettino e monachesimo greco - basiliano.

I monaci, di volta in volta, fungevano da tramiti culturali nonché da esecutori o committenti come testimoniano la densa iconografia e le numerose iscrizioni esegetiche/deprecatrici delle chiese rupestri della Terra d'Otranto.

Il monachesimo italo-greco certamente concorse a definire l'ibrido e originale modello culturale all'interno dei "monumenti" ecclesiastici in rupe³.

Chierici, monaci e laici greci erano inseriti in circuiti molto ampi che comprendevano sia la città che la campagna, per tale ragione essi potevano alimentare allo stesso modo e con gli stessi modelli sia la cultura urbana sia la cultura rurale. La cultura espressa negli insediamenti rupestri, attraverso le testimonianze pittoriche pervenuteci, non sembra costituire un elemento di diversità o di rottura rispetto ai modelli diffusi nelle città.

Giova evidenziare, tuttavia, che il monachesimo italo-greco in Puglia appare culturalmente e socialmente meno dominante ma più integrato nella composita realtà demica⁴. Del resto esauritosi il dominio politico e religioso di Bisanzio, sopravvissuto comunque durante tutta l'età normanno-sveva con il suo portato agiografico-culturale-iconografico, un ruolo sicuramente non secondario lo ebbero proprio quei monaci che, insieme con i laici di origine greca, ormai integrati tra la popolazione locale, riuscirono comunque a conservare la lingua, le tradizioni e in alcuni luoghi dell'area appulo-lucana, persino il culto.

Gli inizi di una storiografia monastica, incentrata sull'area propriamente pugliese⁵, possono individuarsi intorno alla fine del XVI secolo, periodo in cui prende un vigoroso spessore quell'interesse erudito intorno ad alcune fondazioni monastiche di grande consistenza patrimoniale e di indubbio prestigio religioso.

Un primo tema sembra ruotare intorno ai rapporti tra le grandi Abbazie meridionali, come Montecassino, Montevergine e Cava dei Tirreni, e le fondazioni monastiche da esse dipendenti presenti in Puglia.

Nel 1877, l'erudito francese Paul Guillaume, aveva ricostruito le vicende del cenobio cavense, la sua espansione dalle origini (1011 ca. fino al 1875): le case dipendenti in Puglia dalla Congregazione di Cava erano state inserite come parte di un discorso incentrato soprattutto sul ruolo religioso, sociale e politico assunto dal cenobio cavense nell'Italia meridionale.

All'opera del Guillaume si collegava la ricerca di Francesco Ferruccio Guerrieri, agli inizi del Novecento; si trattava di un contributo alla storia del monachesimo che, secondo l'autore, si sarebbe dovuto estendere ai possedimenti cavensi in Terra di Bari e in Capitanata dall'XI secolo in poi.

² O. LIMONE, *Santi monaci e santi eremiti. Alla ricerca di un modello di perfezione nella letteratura agiografica dell'Apulia*, Galatina 1988, pp. 17 -19.

³ *ivi*, pp. 31-38.

⁴ Non ci sono monasteri greci rupestri: le fonti e i monumenti si riferiscono solo a monasteri subdiali di tipo cenobitico.

⁴⁰ C. D. FONSECA, *L'esperienza monastica benedettina nelle antiche province della Puglia: bilancio storiografico e prospettiva di ricerca*, in AA.VV., *L'esperienza monastica benedettina e la Puglia*, vol. I, Galatina 1983, pp. 15 - 33.

Sulla scorta di alcuni documenti, il Guerrieri, riuscì a ricostruire le vicende dei possedimenti della “*Mater vel Matrix Ecclesia Ordinis Cavensis*” in Terra d’Otranto, tra cui, le fondazioni monastiche di Mottola.

Per ciò che concerne le fonti documentarie, va rilevato, innanzitutto, il contributo, talvolta indiretto, fornito dalla imponente raccolta del Codice Diplomatico Barese. Esso comprende, a parte alcuni volumi che hanno un naturale rapporto con strutture monastiche, come quella relativa ai fondi pergamenei di San Nicola di Bari, editi da Francesco Nitti di Vito⁶, una certa quantità di documenti relativi a istituzioni monastiche pugliesi.

La storiografia monastica è uscita dall’iniziale posizione incentrata prevalentemente sulla ricostruzione di singole fondazioni e si è orientata verso temi e problematiche di più ampio orizzonte, riguardanti la società, la politica, l’economia non solo pugliese, ma l’intera area del Mezzogiorno d’Italia.

Di grande rilievo risulta essere la politica adottata dai Normanni, nei confronti del ruolo del monachesimo benedettino in una particolare area, come quella meridionale, decisamente segnata da una massiccia presenza di strutture monastiche italo - greche.

Si può parlare quasi di un atteggiamento sostanzialmente anti - greco, da parte di Roberto il Guiscardo, nei confronti di tutte quelle istituzioni monastiche ispirate ai moduli monacali dell’Oriente.

Le ricerche successive del Guillou, del Fonseca e del Pertusi⁷, avevano suggerito, in ogni caso, di prendere in considerazione il contesto sociale e demografico nel quale operarono i Normanni. La politica di questi ultimi favorì, da un lato, l’opera di ritalianizzazione delle istituzioni monastiche italo - greche, attraverso la devoluzione dei loro beni ai monasteri latini; dall’altro, la concentrazione, sotto l’autorità dei più grandi centri monastici italo-greci, come ad esempio il monastero di San Nicola di Casole per la Puglia e la Lucania, delle antiche fondazioni italo-greche: una politica mirata verso quelle regioni con popolazione greca consistente.

In tale contesto, si spiega l’inserimento di Cava dei Tirreni⁸ nelle fondazioni monastiche pugliesi - in Taranto a San Benedetto ad opera di Roberto il Guiscardo - nella zona di Mottola ad opera di Riccardo Senescalco - in S. Maria di Nardò per l’intervento di Goffredo, conte di Conversano.

Per quanto riguarda Montecassino, abbiamo la devoluzione del più importante cenobio italo-greco di Taranto, San Pietro Imperiale, effettuata nel 1080 da Roberto il Guiscardo⁹.

È dunque indispensabile indulgere sui rapporti tra insediamenti monastici e *habitat*, per cogliere le peculiarità del movimento monastico sia greco che latino ma anche dei rapporti intercorsi tra le due diverse comunità.

Il grande *trait d’union* fra monachesimo occidentale e quello orientale fu rappresentato dall’Italia meridionale bizantina, nelle cui diverse regioni, coesistevano dal VI sino all’XI secolo, popolazioni di lingua, rito latino e tradizione longobarda che videro approfondire sempre più reciproci rapporti¹⁰.

Un rappresentante emblematico della tradizione monastica italo-greca è senza dubbio San Nilo (910 ca.-1004) fondatore di alcuni monasteri greci in Calabria.

Per circa quindici anni, egli dimorò a Valleluce, una dipendenza di Montecassino.

⁶ CDB, vol. IV, Bari 1900, pp. 6 - 11.

⁷ A. PERTUSI, *Aspetti organizzativi e culturali dell’ambiente monacale greco dell’Italia meridionale*, in *L’Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Atti della seconda Settimana Internazionale di Studio (Mendola, 30 agosto-6 settembre 1962) op. cit., pp. 383 - 415.

⁸ G. GUERRIERI, *Riccardo Senescalco, signore di Mottola e Castellaneta*, in A.S.P., vol. I, fasc. III, Trani 1895, pp. 3 -29.

⁹ LEONIS MARSICANI et PETRI DIACONI, *Chronica Monasterii Casinensis*, ed. W. Wattenbach, in MGH, SS. VII, Hannoverae, MDCCCXLVI, p. 734.

¹⁰ Diciamo che i santi menzionati sono per lo più calabro-greci e siculo-greci, non ve ne è uno solo pugliese. «Nel Medioevo - riferisce la Falkeknhausen - molti monaci viaggiavano: quelli occidentali facevano pellegrinaggi a Gerusalemme spesso via Costantinopoli; quelli orientali si recavano a Roma per visitare le tombe degli apostoli. C’erano quindi molti modi, per Benedettini e monaci orientali, di conoscersi e di venire vicendevolmente a conoscere i vari regolamenti e gli ideali spirituali e monastici. Il punto d’unione fra monachesimo orientale e occidentale era rappresentata dall’Italia meridionale bizantina o parabizantina...» in V.V.FALKENHAUSEN, *Il monachesimo italo - greco e i suoi rapporti con il monachesimo benedettino*, in *L’Esperienza monastica benedettina e la Puglia*, op. cit., pp. 125 - 126.

L'incontro di San Nilo con il monachesimo benedettino non rappresenta semplicemente un episodio agiografico raccontato per edificare un pio uditorio, ma è soprattutto un fatto storico riportato da diverse fonti.

La Falkenhausen¹¹ ne elenca alcune:

- 1) l'Inno scritto da San Nilo in onore di San Benedetto
- 2) la Cronaca di Montecassino scritta alla fine dell'XI sec. da Leone Marsicano
- 3) la Vita di San Nilo scritta da un suo discepolo poco dopo la sua morte, avvenuta nel 1004.

Come risulta dal *βίος* e dall'inno in onore di San Benedetto, San Nilo aveva compreso che, questo Santo, oltre ad essere un "abate asceta e un taumaturgo" nella tradizione bizantina, era anche il legislatore del monachesimo occidentale.

Questo carme - pur essendo particolarmente biografico e celebrativo - rilevava l'opera legislativa del Santo; inoltre, egli arrivava a paragonare San Benedetto a San Basilio.

Si può comprendere un riferimento verso la logica occidentale, che poneva sullo stesso piano Basilio e Benedetto¹², i due più eminenti Padri del monachesimo medievale.

Sembra anche che le divergenze relative al comportamento monastico, in modo specifico, quelle del digiuno e della dieta, siano state discusse serenamente fra le due comunità.

Se si pensa al grande odio riservato nelle polemiche su tali diversi punti di vista durante il periodo del grande scisma, le parole di San Nilo¹³, suonavano particolarmente concilianti: «*Se noi mangiamo e se voi rimanete digiuni, lo facciamo tutti e due per la maggior gloria di Dio*», anche se dagli stessi testi greci e latini, risulta chiaro che esistevano forti tensioni fra le due comunità.

Sfortunatamente, per quanto riguarda la Puglia, mancano testimonianze e documenti che illustrano i rapporti tra monaci greci e monaci benedettini.

In epoca bizantina, questa regione - tranne il Salento - era una provincia di popolazione longobarda, di lingua e rito latino.

Esisteva da parte delle autorità bizantine nella Puglia latina, quasi un neutralismo confessionale: mancavano a Bisanzio, congregazioni monastiche e ordini religiosi e ogni monastero aveva una propria regola, inoltre, l'imperatore bizantino favoriva il singolo monastero e a differenza dei reggenti occidentali, non aveva bisogno di contatti politici con organizzazioni monastiche importanti come Cluny, Montecassino o Nonantola; non rientrava nel loro ordine d'idee, il voler creare una rete monastica greca al loro servizio.

Anche durante la seconda metà del X secolo, quando le scorrerie arabe, indussero all'emigrazione molti monaci greci, siciliani e calabresi, gli insediamenti monastici greci nella Puglia latina, rimasero pochi e modesti, scomparvero dopo la conquista normanna, oppure, il più delle volte, venivano affidati ai monasteri benedettini: due monasteri greci, furono concessi a S. Maria di Tremiti, le chiese greche che si trovavano a Bari, furono distrutte per dare spazio alla costruzione della nuova Basilica, dedicata a San Nicola di Mira.

Questo fenomeno non deve essere interpretato esclusivamente come un atto normanno, indirizzato contro il monachesimo greco. Innanzitutto, nella Terra d'Otranto, il monachesimo greco, continuava a fiorire; furono fondati due nuovi monasteri: S. Nicola di Casole, nei pressi di Otranto, e S. Vito del Pizzo presso Taranto.

¹¹ *ivi*, p. 126.

¹² Ricordiamoci inoltre quanto San Benedetto consiglia nell'ultimo capitolo della sua Regola, invitandoci a leggere "Le Collocazioni dei Padri e le Istituzioni e le loro Vite, come la Regola del nostro padre Basilio, che altro sono, se non gli strumenti di virtù per monaci che vivono santamente e in obbedienza?" anche se Basilio non fu mai autore di una Regola. A tal riguardo si veda S. PRICOCO, *La Regola di San Benedetto e le Regole dei Padri*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1995, pp. 271, 384.

¹³ S. GASSISI, *I manoscritti autografi di S. Nilo Iuniore fondatore del monastero di S. Maria di Grottaferrata*, in «Oriens Christianus IV» (1904), pp. 335 - 337.

È stata formulata l'ipotesi che ci sia stata una forte ascendenza benedettina sui monasteri greci dal momento che erano a conduzione cenobitica; c'è da rilevare tuttavia che il cenobitismo è sempre stato presente nel mondo monastico bizantino, basti pensare a San Teodoro Studita¹⁴, anche se, bisogna sottolineare che, mancano delle fonti a tal riguardo che attestino l'esistenza di un cenobitismo nella Puglia bizantina.

Durante il periodo normanno, il monachesimo benedettino, si estese anche in quelle zone con una popolazione prevalentemente greca.

Senza dubbio, la vicinanza di monasteri italo - greci e benedettini, ha fatto nascere dei contatti spirituali e culturali, segni visibili di questi contatti, sono rappresentati dagli affreschi di alcune chiese rupestri, in quanto S. Basilio e S. Benedetto, sono raffigurati in un unico riquadro con le didascalie in greco.

La politica delle donazioni, di piccoli monasteri rurali italo - greci, alle grandi abbazie benedettine, promossa nell'XI secolo dai dominatori normanni, rientrava nell'accordo stipulato tra i conquistatori nordici e il Papato mirante alla "ricattolicizzazione" dei territori dell'Italia meridionale, soprattutto in ambito rurale, fortemente segnati dalla religiosità e dalla cultura della Chiesa d'Oriente, con la quale, si era verificata alla metà del secolo, la definitiva rottura scismatica, provocata soprattutto dalle divergenze politiche tra il Papato e gli Imperatori di Bisanzio.

Con l'avvento dei Normanni, si ebbe, a partire dalla fine dell'XI secolo, l'affermarsi del monachesimo latino e il declino del monachesimo italo - greco.

I Benedettini, divennero gli amministratori inflessibili della politica normanna di "ristrutturazione" e di affermazione dei nuovi assetti territoriali.

La religiosità orientale, nonostante fosse stata soppiantata dall'affermazione del monachesimo occidentale, lasciò tuttavia a lungo nella regione, un profondo e prezioso retaggio culturale che accompagnò i Benedettini nello svolgimento di un ruolo di grande rilievo sia in campo religioso sia in quello economico - sociale, come pure per l'arte e la cultura del tempo, basti pensare all'opera degli amanuensi, i monaci che ricopiavano gli antichi codici, ed ancora, alle imponenti realizzazioni di architettura ecclesiastica dei centri urbani¹⁵.

In alcune aree appartenenti alla Terra d'Otranto dove fin dalla fine dell'XI secolo è documentata la coesistenza di monaci greci e monaci latini non è né semplice, né facile dissociare o distinguere pienamente le due culture, la greca e la latina che caratterizzavano non solo il superstrato linguistico, i dialetti locali, ma anche la cultura, la religiosità, i moduli pittorici e architettonici. Le ragioni sono individuabili nel fatto che la conquista normanna (seconda metà dell'XI secolo) non solo non produsse nessuna frattura profonda nel tessuto etnico-culturale locale, ma contribuì con altre presenze, tra cui i benedettini, ad arricchirlo, a renderlo più denso e meno duttile ad essere scomposto. Infatti, in tale periodo non è documentato nessun marcato esodo di monaci di rito greco oppure una loro appariscente dispersione nella popolazione locale: del resto non conoscendone l'indice demografico non è possibile accertarne il decremento o la mobilità. I risultati conseguiti dalle ricerche hanno consentito di apprezzare solo una "riduzione complessiva" del fenomeno monastico italo-greco causata soprattutto dagli eventi bellici che segnarono il passaggio dal dominio bizantino allo stato normanno.

Dopo la partenza dei bizantini e con l'intento di "rilatinizzazione" delle chiese greche da parte dei conquistatori normanni e del papato, si manifestò anche una mancanza di vocazione da parte della componente greca. Comunque è stato accertato che solo in pochi casi i monaci furono costretti ad abbandonare coattivamente le chiese e i possedimenti rurali mantenuti anche durante e dopo la conquista normanna.

¹⁴ Durante la lotta iconoclasta, il "monaco simbolo" della difesa delle sante immagini e della loro venerazione, fu S. Teodoro Studita. L'importanza della figura di questo santo, è dovuta al fatto che, la sua regola monastica cenobitica, scritta per il monastero a Costantinopoli, divenne la Regola dei monasteri dell'Athos a partire da S. Atanasio l'Athonita (†1003 ca.) e dalla fondazione della Grande Lavra nel 963, organizzata secondo il modello di S. Teodoro. Tale modello, era basato sul primato dell'obbedienza e della vita in comune con gli altri monaci, sotto la guida di un igumeno, come padre spirituale.

¹⁵ P. DALENA, *Strade e percorsi nel Mezzogiorno d'Italia (secc. VI-XIII)*, Cosenza 1995, p. 13.

I nuovi dominatori avevano giustificato interesse a non rimuovere il rito e la cultura greca - profondamente radicata nelle pratiche di vita quotidiana - per evitare di suscitare fremiti destabilizzanti. L'impegno politico dei normanni a rilatinizzare il Mezzogiorno d'Italia è maggiormente evidente nei territori meno grecizzati dove venivano eretti nuovi distretti diocesiani con ordinari latini che sostituivano quelli greci e con la relativa confisca di chiese e monasteri italo-greci, rupestri e subdiali, che risultavano ormai abbandonati.

Generalmente i normanni non ebbero un atteggiamento ostile verso i monaci greci dei quali riconobbero l'importante funzione sociale e spirituale, lo stesso Roberto il Guiscardo fondatore di chiese e monasteri latini in qualche circostanza nutriva *specialem devotionem* per i monaci italo-greci. Del resto, durante il periodo della conquista, in alcune zone della Puglia, i monaci italo-greci potevano coesistere tranquillamente con i monaci latini sotto l'autorità dell'abate o del priore.

Un programma di rilatinizzazione si concretò con evidenza dopo i reiterati accordi di Ceprano (1080), quando i normanni favorirono la creazione di nuove diocesi e furono più munifici verso le maggiori istituzioni monastiche latine.

La preoccupazione di ridurre gli spazi vitali del monachesimo italo-greco fu avvertita essenzialmente dalla Chiesa latina che sempre in base al principio della *utilitas ecclesiae* intendeva recuperare le antiche rendite, connesse anche con le proprietà monastiche, subentrando ai greci in *temporalibus et spiritualibus*.

Tuttavia, i dominatori normanni anche quando, dal 1080, favorirono una maggior espansione della Chiesa latina nel Mezzogiorno d'Italia, non estirparono il rito e la tradizione culturale greca, ma esercitarono un'azione di tamponamento sufficiente a comprometterne la diffusione.

Infatti, soltanto le fondazioni monastiche più deboli o abbandonate di cui non è possibile precisare se fossero greche o latine, rupestri o subdiali, vennero affidate ai monasteri latini più potenti, come Montecassino, Cava e Banzi, affinché ne ripristinassero il culto. Peraltro negli stessi territori in cui i normanni incoraggiavano l'insediamento benedettino tra XI e XII secolo, la compagine monastica greca era ancora vivace e continuava perfino a fondare monasteri. A Taranto, dove era insediata una comunità benedettina sin dall'inizio dell'XI secolo e l'arciepiscopato greco era stato elevato a sede metropolitana latina, in pieno XII secolo veniva costruito il monastero di S. Vito del Pizzo che vi potenziava l'istituzione monastica greca già particolarmente fiorente con i monasteri di S. Bartolomeo, di S. Pietro all'Isola maggiore e dei SS. Pietro e Andrea nell'Isola piccola. È probabile che la tenace persistenza del culto e della cultura greca in Taranto e nel contado, percepibile anche attraverso i programmi iconografici delle chiese rupestri, sia da mettere in relazione proprio con la prevalente componente greca della popolazione. Dunque con il declino del dominio bizantino, via via si usurava l'organizzazione del monachesimo italo-greco non più sostenuto politicamente, ma senz'altro duraturo risultava essere il modello culturale iconografico sostenuto da gruppi sociali greci o di estrazione greca (monaci e laici) che in età normanna lo riproponevano nelle chiese rupestri e subdiali accanto a modelli di ispirazione o di fattura latina. Anzi, proprio la coesistenza o la vicinanza di monasteri latini e italo-greci ha consentito alla Falkehausen¹⁶ di ipotizzare l'esistenza di contatti spirituali e culturali: a Fasano per esempio in età normanna nella chiesa rupestre di S. Lorenzo (XII secolo) venivano raffigurati, uno accanto all'altro, Basilio e Benedetto con le iscrizioni esegetiche in greco¹⁷. Inoltre le numerose iscrizioni esegetiche bilingue (greche e latine) presenti all'interno delle chiese rupestri testimoniano il pulsare dell'anima greca in contesti ormai latini o che si andavano latinizzando, ne fanno fede le

¹⁶ In questo contesto, si avvia quel processo che da più parti, è stato definito «rilatinizzazione» della chiesa nell'area dell'Italia meridionale, o meglio, come sostiene la Falkehausen «di sostituzione dei vescovi greci con vescovi latini attraverso il potenziamento dell'elemento latino a livello politico e religioso». La crescita dei monasteri benedettini, apertamente favoriti dai nuovi dominatori, affretta la scomparsa dei monasteri greci, anche perché i Normanni spesso affidano ai monaci latini un posto importante nell'organizzazione ecclesiastica, facendo di molti monasteri altrettante sedi vescovili. V.V. FALKENHAUSEN, *La dominazione bizantina nell'Italia meridionale dal IX all'XI secolo*, Bari 1978, p.15. Si veda anche FALKENHAUSEN, *I monasteri greci nell'Italia meridionale*, in AA.VV., *Il passaggio dal dominio bizantino allo stato normanno nell'Italia meridionale*, a cura di C.D. FONSECA. Atti del II Convegno Internazionale di Studi sulla civiltà rupestre, Taranto 1977, pp. 205-207.

¹⁷ É. BERTAUX, *L'art dans l'Italie Méridionale de la fin de l'Empire romain à la conquête de Charles d'Anjou*, Paris 1904. (Aggiornamento dell'opera di E. Bertaux a cura di A. PRANDI, Roma 1978, École française de Rome), pp. 142 - 144.

chiese rupestri di S. Domenica a Ginosa; di S. Nicola e S. Margherita a Mottola; di S. Lucia, S. Nicola e dei SS. Eremiti a Palagianello; della *Mater Domini* a Laterza; della Candelora, di S. Marina, S. Leonardo, della Madonna della Buona Nova e di S. Simeone a Massafra e le chiese rupestri di Lama di Pensiero a Grottaglie. Le difficoltà di individuare un modulo figurativo o una maniera benedettina nelle pitture delle chiese rupestri, dipende dal fatto che sia la SS. Trinità di Cava dei Tirreni che i monasteri acefali della Puglia, della Lucania e del Mezzogiorno d'Italia non avevano una solida tradizione estetica. È probabile che, per affrescare le pareti delle chiese rupestri presenti nel dominio monastico e adeguarle ai nuovi canoni estetici e al diverso culto liturgico (non più italo-greco) i committenti latini (monaci, chierici e semplici devoti laici) spesso facevano ricorso a pittori itineranti o locali di origine o formazione bizantina, ai quali imponevano il tema iconografico. Ciò potrebbe essere la spiegazione del fatto che, in numerose chiese rupestri si possono trovare raffigurati sia i santi latini accanto ai santi greci, sia le iscrizioni esegetiche bilingue.

Invece, nelle *carthae* del periodo normanno-svevo si riscontra una graduale diminuzione delle notizie riguardanti l'attività del monachesimo italo-greco nel contesto sociale. È il segnale più significativo di un declino essenzialmente politico e istituzionale, infatti, la definitiva scomparsa dei monasteri e dei monaci italo-greci è da ricercare non solo nel sistema politico dei normanni, che inizialmente ne tollerava l'*ethos* e la cultura ma anche nelle istituzioni religiose latine, in particolare benedettine, le quali vi ridussero via via gli spazi vitali fino a soffocarli del tutto.

La produzione agiografica dell'Italia meridionale

La produzione agiografica ci pone davanti ad una tematica densa di contenuti per l'intreccio di tradizioni popolari, di rituali remotissimi, di continui e nuovi apporti della storia. Nell'identità del luogo e del culto di un santo sono da tener presente diversi significati simbolici nonché la stereotipizzazione di pratiche devozionali e penitenziali.

Per ciò che riguarda la produzione agiografica il maggior numero di agiografi, riferiti ai due tipi di monachesimo, è ascrivibile al X secolo. Essi ci informano sulla funzione spirituale ed evangelizzatrice dei santi nei confronti delle comunità rurali. Tale agiografia si riferisce in particolare alle migrazioni effettuate da monaci quali S. Vitale che dalla Lucania si spinge sino a Bari¹⁸, S. Saba dalla Sicilia al Salernitano attraverso la Lucania, S. Nilo dalla Calabria a Gaeta.

La *Vita di San Vitale* (†990 - 993 ca.) fu scritta in greco da un autore anonimo e contemporaneo del santo; nel 1194 fu tradotta in latino per uso liturgico, dedicata poi a Roberto vescovo di Tricarico nel Materano. Vitale nacque a Castronuovo in Sicilia¹⁹. Iniziò la vita monastica nel monastero di S. Filippo di Agira, alle falde dell'Etna, fucina di molti famosi asceti calabro - siculi dei secc. IX - X.

Al ritorno da un pellegrinaggio alle tombe degli Apostoli a Roma, prima di fermarsi *inter asperas rupes Armenti*, lo troviamo in Calabria e separatosi dai compagni di viaggio, diede inizio a una vita eremitica nelle vicinanze di Santa Severina presso Crotona.

Dopo due anni fece rientro in Sicilia in un altro monastero vicino ad Agira; trascorsero dodici anni e Vitale - sempre alla ricerca di nuove esperienze ascetiche- ritornò in Calabria, peregrinando per la regione. Proseguì verso la Lucania, fondando monasteri in vari luoghi e confortando i monaci angosciati per le ricorrenti invasioni arabe.

Nel 979, si recò a Bari, dove fu ricevuto dal catapano Basilio. Ritornato in Lucania, restaurò il monastero dei Santi Adriano e Natalia, saccheggiato dai saraceni ma, in un secondo assalto, fu fatto prigioniero.

Liberato, si rifugiò insieme con il nipote Elia, anch'egli monaco, nella zona di Rapolla in Lucania fondando un monastero e qui, dopo aver stabilito la sua successione alla direzione del cenobio, morì in tarda età.

¹⁸ O. LIMONE, *Santi monaci e santi eremiti. Alla ricerca di un modello di perfezione nella letteratura agiografica dell'Apulia*, op. cit. pp. 24-36.

¹⁹ AA.SS., *Martii*, II, Venezia 1735, pp. 26 - 34; DA COSTA - LOUILLET G. , *Saints de Sicile et d'Italie Méridionale aux VIII^e, IX^e et X^e siècles*, in *Byzantion* (Hommage a la mémoire de Ciro Giannelli) 29 - 30 (1960), pp. 125-130.

Restando nell'ambito della produzione agiografica monastica di questo periodo, la *Vita di San Saba il Giovane* (†995 ca.), ci fornisce dei fatti interessanti di storia dell'epoca, sia sulla topografia del Sud d'Italia, sia sulla vita dei monaci greci e dei monasteri fondati in Sicilia, Calabria e Lucania²⁰. L'autore della *Vita del Santo* è un contemporaneo di nome Oreste²¹, patriarca di Gerusalemme. Egli fu un testimone oculare degli avvenimenti raccontati.

S. Saba detto il Giovane - per distinguerlo da Saba di Palestina - è uno di quei santi siciliani di origine bizantina.

La sua biografia, insieme a quella dei genitori Cristoforo e Calì nonché a quella del fratello Macario, composte anch'esse dallo stesso agiografo, corrisponde a quella dei cosiddetti "santi migratori" ovvero quel gruppo di monaci di rito greco che, spinti da carestie e persecuzioni, lasciavano la Sicilia risalendo la penisola attraverso la Calabria.

Nella *Vita di S. Saba* sono riportati innumerevoli miracoli e profezie.

In Lucania, a Lagonegro, prima di assumere la guida del monastero fondato dal fratello, Saba si rifugiò in una caverna ad Amalfi; la sua attività insieme a quella del fratello Macario è particolarmente intensa.

Non è un caso che quest'area della Lucania, tra la fine del X e l'inizio dell'XI secolo, cominci ad arricchirsi di chiese, cappelle e monasteri bizantini.

Il dato è confermato dai precisi riferimenti storico-agiografici che individuano in questo territorio un punto di passaggio tra due zone molto note dell'antico monachesimo italo-greco: quella del *Latinianon* (da identificarsi con la regione dell'Alto Sinni sul versante di Latronico e l'area del Lagonegrese) e quella dell'Alta Val d'Agri.

Le fonti agiografiche dedicano a questi luoghi una grande attenzione poiché rappresentano, nell'immaginario altomedievale, i luoghi mistici dell'isolamento e dei miracoli operati dai numerosi santi che vi avrebbero vissuto²².

Capolavoro dell'agiografia italo-greca del Medioevo²³ è la *Vita di San Nilo* (†1004) scritta dal suo discepolo Bartolomeo²⁴.

Nato nel 910 a Rossano Calabro, secondo il suo biografo, sin dalla giovane età, Nilo avvertiva l'esigenza di una vita appartata e contemplativa. Dopo la morte dei genitori, fu affidato alla sorella. Sposò una giovane di condizione inferiore alla sua - dall'unione nacque un figlio - ma quel matrimonio, non sarebbe durato a lungo; Nilo risentiva l'esigenza della vita monastica e decise di raggiungere l'eparchia del *Mercurion*²⁵, ai confini tra la Lucania e la Calabria.

Bartolomeo, narra le tante tentazioni diaboliche che il Santo dovette affrontare durante il periodo trascorso in una vicina caverna del *Mercurion*.

Tra il 952-53, i Saraceni cominciarono a minacciare quel territorio, sicchè Nilo, insieme ai suoi primi discepoli, decise di rifugiarsi in un terreno di proprietà, nei dintorni di Rossano, dove costruì un piccolo monastero.

²⁰ G. COZZA - LUZI, *Historia et laudes SS. Sabae et Macarii juniorum et Sicilia, auctore Oreste, patriarcha Hierosolymitano*, (Rome 1893), pp. 5 - 70. Si veda anche «Analecta Bollandiana», XI (1892), p. 184; «Analecta Bollandiana», XXI (1902), p. 184 e BHG, II, p. 229, n. 1611.

²¹ A proposito di Oreste si veda: D. PAPEBROCH, *Episcoporum Hierosolymitanorum Historia Cronologica*, AA.SS., Mai, III, p. XLIII; P. M. LEQUIEN, *Oriens Christianus*, III (Paris 1710), pp. 474 - 482; G. SCHLUMBERGER, *L'épopée byzantine à la fin du X^e siècle*, II (Paris 1900), p. 114, pp. 202, 443.

²² M. PACAUT, *Monaci e religiosi nel Medioevo*, Bologna 1989, pp. 32 - 55.

²³ Si veda B.H.G., II, p. 152 e PG, CXX, coll. 16-166; AA.SS., *Septembris*, VII, Roma-Parigi 1867, pp. 262 - 319. La *Vita di S. Nilo*, fu edita da J. P. MIGNE, in PG, tomo CXX, col. 15 - 16, è stata in seguito volgarizzata da P. A. ROCCHI, *Vita di S. Nilo abate*, Roma 1904, p. 6, n. 2 e da G. GIOVANNELLI, *Vita di S. Nilo Fondatore e Patrono di Grottaferrata. Versione e note a cura dello Jeromonaco Germano Givannelli*, Badia di Grottaferrata, Roma 1966, pp. 10 - 123; cfr. G. MINASI, *S. Nilo di Calabria monaco basiliano nel X secolo con annotazioni storiche*, Napoli 1892, pp. 56 - 63.

²⁴ La *Vita di Bartolomeo* (†1065) fu scritta nel 1085 da Luca, VII abate di Grottaferrata. Sulla figura del biografo di S. Nilo, il Giovannelli conferma che Bartolomeo, contrariamente all'opinione di alcuni, fu realmente l'autore della *Vita di S. Nilo*, a tal proposito, si veda: G. GIOVANNELLI, *Sull'autore della Vita di S. Nilo*, in «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» III (1943), pp. 163 - 173.

²⁵ V. SALETTA, *Il Mercurion e il Mercuriano*, in «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» XIV (1960), pp. 109 - 144, XV (1961), pp. 31 - 63; cfr. B. CAPPELLI, *Il monachesimo basiliano e la grecità medievale*, in *Il monachesimo basiliano ai confini calabro-lucani*, Napoli 1963, pp. 15, 255 - 274.

In quel luogo vi dimorò per venticinque anni, durante i quali - come ci racconta il suo agiografo - si svolsero numerosi avvenimenti diventati poi leggendari, come ad esempio il taglio di una parte del vigneto che il Santo ordinò ai suoi discepoli per mettere alla prova la loro obbedienza, e ancora, la liberazione di un fanciullo ossesso, figlio di un ufficiale delle milizie bizantine.

Nel 979, in seguito ad una nuova minaccia dei saraceni, Nilo decise di trasferirsi a Capua.

In tale circostanza, l'abate benedettino Aligerno di Montecassino (†986), gli offrì il monastero di Valleluce: "...*Sembrava loro - scrive ancora l'agiografo - di vedere o il grande Antonio venuto da Alessandria o meglio, il grande Benedetto, il santo loro Legislatore e Maestro*". L'esperienza di Valleluce, rappresentava il primo impatto del Santo rossanese con il monachesimo latino. Nel 994, all'età di ottantaquattro anni, Nilo fu costretto a lasciare il monastero poiché insorsero numerose difficoltà e dissapori con l'abate Mansone, successore di Aligerno.

Si trasferì nei pressi di Gaeta, poi a Serperi e nel 1003, decise di abbandonare questo luogo per dirigersi verso Roma, alla ricerca del nuovo monastero.

Giunse alla cappella detta Cryptaferrata (Grottaferrata), come scrive il biografo Bartolomeo per intervento divino: "...*Egli vi giunse per divina rivelazione*", questo fu il luogo del suo ultimo riposo.

Nell' XI secolo si registrano nuove forme di santità legate fondamentalmente alla pratica del pellegrinaggio come S. Nicola Pellegrino giunto dalla Grecia o San Cataldo ritenuto irlandese approdato a Taranto dalla Terra santa.

Di San Nicola Pellegrino (†1094 ca.) si conservano tre *Vite*. La prima fu scritta sulla base delle notizie fornite dal suo compagno, il monaco Bartolomeo²⁶. I due momenti su cui si costruisce la biografia e il modello agiografico del santo, riguarda la sua permanenza in Grecia e il suo periodo pugliese. La prima parte del testo è caratterizzata da una particolare lotta che il santo deve combattere con se stesso.

Nel descrivere le vicende del viaggio di Nicola, dalle coste greche al litorale di Otranto, l'agiografo trova l'occasione di ricorrere immediatamente ai numerosi miracoli. Il santo era finito in mare cadendo dalla nave, ma: "... *se Dei protegente virtute eductus in terram quae Hydruntum dicitur transportatur*". Alle richieste di chiarimenti e spiegazioni avanzate dal suo compagno Bartolomeo, Nicola, spiega semplicemente che: "*Domina quaedam de caelo descendens, apprehensum de profundo pelagi huc me portavit*". Poco dopo l'approdo ad Otranto, la fama delle virtù del Santo, si diffonde tra Lecce e Taranto. Nel soggiorno salentino, Nicola ha occasione di dimostrare come fosse ben riposta la fiducia che in lui manifestavano i cittadini, grazie ad una serie di guarigioni oltre ai numerosi miracoli da lui operati.

La seconda *Vita* fu scritta da Adelferio²⁷, diacono di Trani, contemporaneo di Nicola Pellegrino. Accanto alla figura del Santo, un ruolo importante assume il committente dell'agiografia, l'arcivescovo di Trani di nome Bisanzio.

Il percorso biografico seguito dalla narrazione di Adelferio è differente dalla *Vita* dettata da Bartolomeo, poiché ci troviamo di fronte ad una agiografia che distingue nettamente il *βios* del santo dall'elencazione dei miracoli, tutti compiuti *post mortem*.

Nel testo si nota una particolare attenzione alla storicità del vissuto dell'eroe, ampiamente documentata con riferimenti a circostanze e fatti storici (pontificato di Urbano II); si ha invece, uno scarso interesse a presentare un'immagine di santità legata alla *praedicatio* finalizzata alla *conversio animorum*.

L'agiografo narra che Nicola giunse a Trani. L'ordine del racconto, prevede a questo punto, l'incontro con l'arcivescovo Bisanzio, il quale, lo invita a rimanere nella città.

Una grave malattia del Santo fa accorrere al suo capezzale una moltitudine di persone: "*maxime mulierum*" che "*nimio amore flagrantes eum videre exoptabant*"²⁸.

²⁶ La bibliografia sulla leggenda agiografica di questo Santo è assai scarsa. Cfr. G. CIOFFARI, *San Nicola Pellegrino patrono di Trani: vita, critica storica e messaggio spirituale*, Bari 1994, pp. 13-22; BHL 9033, c. 187; BHL 9039, p. 384

²⁷ AA.SS., *Iunii*, I, Venezia 1741, pp. 235-260.

²⁸ *Ibidem*, p. 255.

L'assenza di miracoli operati in vita è una lacuna assolutamente da colmare per un agiografo, per questo Adelferio passa subito ad elencare le guarigioni (cecità e paralisi) che avvenivano attraverso il contatto dei malati col feretro contenente il corpo del Santo.

La terza *Vita* fu scritta da Amando²⁹ - diacono di Trani e poi arcivescovo di Bisceglie - mezzo secolo dopo la morte del Santo, su richiesta del vescovo, Bisanzio II.

Il testo ha un preciso intento: celebrare l'evento della *translatio* delle reliquie del Santo nella Chiesa a lui dedicata (1142) anche se, l'agiografo, non perde occasione di interessarsi alle virtù di Nicola, probabilmente conoscendo il testo di Adelferio.

La *Translatio S. Nicolai Peregrini confessoris* si conclude con l'indicazione del giorno di tale avvenimento: il 4 ottobre 1143 l'agiografo indica le due coordinate temporali³⁰ di valenza universale: «*totius catholicae Ecclesiae iura tenente Innocentio secondo apostolicae Ecclesiae antistite, Rogerio vero magnifico rege Siciliae, ducatus Apuliae et principatus Capuae sedis potentiam pacifice obtinente*».

Probabilmente l'agiografo non era ancora a conoscenza della morte di Innocenzo II (24 settembre 1143) e dell'elezione di Celestino II, intronizzato il 3 ottobre dello stesso anno.

La letteratura agiografica italo-bizantina appare interessante anche per le dettagliate notizie riferite alle strutture in rupe protagoniste della vita di questi santi. Si pensi, per esempio, al modello di cenobio rupestre descritto nella *Vita di S. Elia lo Speleota* (†960).

Il complesso delle grotte di S. Elia lo Speleota con il resto del contiguo cenobio annesso, rappresenta infatti una delle più cospicue testimonianze archeologiche della greicità bizantina nell'Italia meridionale.

La sua *Vita* fu scritta poco dopo la sua morte; il suo autore è anonimo³¹ ma, il racconto, dimostra che fu senza alcun dubbio Ciriaco³² il discepolo del Santo.

Nel *Prologo* l'autore si scusa della sua mancata cultura ma ciò che conta per l'agiografo è quello di mettere in risalto la figura di Elia, il quale, ancora bambino, cadendo da un luogo elevato, perse l'uso della mano sinistra³³. Probabilmente fu questo il motivo, oltre all'incitamento di un santo monaco, che lo spinse ad abbandonare il mondo, per darsi alla vita ascetica.

Dopo aver attraversato lo stretto di Messina, si ritirò, con un suo coetaneo, nella chiesa di S. Auxenio presso Taormina³⁴. Conobbe un vecchio eremita, Arsenio, il quale dimorava in una grotta non lontana da Reggio.

Da Arsenio - come scrive l'agiografo - Elia ricevette l'abito monastico e con lui dimorò presso la chiesa di S. Eustazio, poco lontano da Armo.

Entrambi partirono per la Grecia (Patrasso); vi rimasero per circa otto anni e fecero ritorno in patria durante la breve tregua tra arabi e cristiani.

Nella *Vita di Elia* si narra della fuga delle popolazioni indigene in seguito all'arrivo dei Saraceni e al loro confluire alla grotta di questo Santo. Quando tutte le grotte si riempirono di monaci, il divino Cosma "portato alla vita solitaria" decise di allontanarsi, ma fu trattenuto da Elia. Infatti, l'agiografo, riferendosi al monaco Cosma, narra che: "... poi ebbe in sogno la visione di tutte le grotte abitate da monaci con in mezzo Elia, come fulgida stella e comprese che l'asceterio era destinato da Dio a trasformarsi in cenobio, per cui si allontanò con Vitale per vivere in solitudine"³⁵.

²⁹ Sulla figura di Amando, arcivescovo di Bisceglie cfr. P. B. GAMS, *Series Episcoporum Ecclesiae catholicae*, Graz 1957, p. 857.

³⁰ *ivi*, p. 858.

³¹ AA.SS., *Septembris*, III, Venezia 1761, pp. 848-887.

³² BHG, I, p. 178, n. 581.

³³ Per tale motivo fu soprannominato "monochiro" cioè una sola mano.

³⁴ G. MINASI, *Lo Speleota ovvero S. Elia di Reggio Calabria, monaco basiliano del IX - X sec. con annotazioni storiche*, Napoli 1893, pp. 63 - 107.

³⁵ Dopo il 903, Elia si recò nel convento che S. Elia Juniore - con il quale aveva intrattenuto rapporti di amicizia durante il periodo di Armo - aveva fondato nella regione delle Saline. Egli fu invitato dal discepolo Daniele, perché il suo Maestro prima di morire, aveva predetto che un altro Elia avrebbe continuato la sua opera. Poco dopo, desideroso di condurre vita eremitica, Elia si unì al monaco Cosma che con il suo discepolo Vitale, abitava in una spelunca molto solitaria presso Reggio Calabria.

Nel racconto si attesta che già negli ultimi anni della vita del Santo la trasformazione, con relativa costruzione di un monastero, era già in atto. Del resto, uno dei miracoli riportati dall'agiografo, riguarda il taglio di un albero che ostruiva l'accesso al monastero. Lo Speleota visse nella spelonca fino alla morte e fu sepolto nel sepolcro che egli stesso si era scavato.

Queste narrazioni, sebbene seguano uno schema comune, rappresentano una grande testimonianza sia per la conoscenza della spiritualità dei santi sia per le notizie storiche che ci forniscono.

La produzione agiografica nell'Italia meridionale è caratterizzata da testi che descrivono i monaci o santi monaci completamente distaccati da ogni bene materiale³⁶.

Dai testi agiografici relativi ai Santi sopra menzionati emergono, dal punto di vista organizzativo-strutturale, le tre forme di vita monastica ben conosciute nell'ambito italo-greco: l'eremo, l'esicasterio e la lavra. Quest'ultima era costituita da diverse celle separate in cui il singolo monaco viveva isolato; la chiesa era posta al centro della lavra stessa ove i monaci, dopo aver trascorso in solitudine cinque giorni della settimana, si riunivano il sabato e la domenica per le celebrazioni liturgiche in comune.

Attraverso le Vite dei Santi monaci dei secc. X-XII si constata come, nella tradizione del monachesimo italo-greco, la vita eremitica costituisse l'ideale più alto cui avrebbe dovuto tendere ciascun monaco.

Particolare rilevanza rivestono due Vite di Santi dell'area occidentale ma non avulsa dalle influenze della spiritualità orientale. Ci si riferisce a Giovanni da Matera († 1139) e Guglielmo da Vercelli († 1142) rispettivamente iniziatori dei movimenti pulsanese e verginiano.

Nella *Vita di Giovanni da Matera*, l'agiografo lo definisce come “*beatissimus Joannes Eremita*”; sin dall'infanzia egli aspira all'*eremus*.

Ancora giovanissimo, dopo aver trascorso alcuni anni in un monastero, si ritira in un *inhabitabilis eremus* “bevendo acqua e mangiando erbe di campo. Dormiva appeso ad una corda immerso nell'acqua fredda e combatteva con demoni e bestie³⁷”. Il testo riporta poi l'incontro con Guglielmo da Vercelli con il quale Giovanni trascorre qualche tempo sul monte Cognato presso Matera.

L'idealizzazione della santità operata nella Vita di S. Giovanni da Matera (un monaco che vuole ristabilire nell'*ordo monasticus* il più rigoroso rispetto della *regula* benedettina accanto ad una palese spinta verso l'evangelizzazione delle anime da recuperare nel suo monastero) si giustifica e si comprende meglio se letta in maniera parallela alla storia della spiritualità del secolo XI.

Egli è stato il precursore³⁸, insieme ad altri movimenti sorti fra l'XI e il XIV secolo, della vita penitenziale, povera ed associata, che porterà al sorgere degli Ordini mendicanti più vasti ed organizzati.

Dal biografo della *Vita di Guglielmo da Vercelli* sappiamo che, all'età di quindici anni, questi vestiva l'abito monastico. Si recò a Roma e giunse in Italia meridionale, seguendo il cammino per Gerusalemme. Dopo la separazione con Giovanni da Matera, si stabilì a Montevergine³⁹, vicino Avellino (a più di 1200 metri di altitudine).

Un gruppo di religiosi si affiancò a lui creando una sorta di “eremitismo di gruppo”, ma presto fu costretto ad allontanarsi per l'eccessivo freddo patito sul monte.

Guglielmo incontra nuovamente l'amico Giovanni da Matera, ma, come narra l'agiografo “...*Dio ordina a quest'ultimo di andare in Puglia e a Guglielmo di restare*”.

³⁶ S. BORSARI, *Il monachesimo bizantino nell'Italia meridionale e insulare*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo*, Settimana di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, 34 (3 - 9 aprile 1986), Spoleto 1988, pp. 679 - 689.

³⁷ E. MORINI, *Eremo e cenobio nel monachesimo greco nell'Italia meridionale nei secoli IX e XI*, in «Rivista della storia della Chiesa in Italia», Roma 1977, pp. 1 - 39, 354 - 390.

³⁸ F. PANARELLI, *Dal Gargano alla Toscana: il monachesimo riformato latino dei pulsanesi, secc. XII - XIV*, Roma 1997, pp. 279 - 300.

³⁹ G. G. MEERSSEMAN, *Eremitismo e predicazione itinerante dei secc. XI e XII*, in *L'eremitismo in Occidente*, op. cit., pp. 164 - 179. Per quanto riguarda la scrittura agiografica del periodo, si rimanda anche allo studio di F. PANARELLI, *Scrittura agiografica nel Mezzogiorno normanno. La Vita di S. Guglielmo da Vercelli*, Galatina 2004, pp. 12 - 39.

Ciò che colpisce maggiormente della *Vita* di S. Guglielmo è che egli viene definito come “*confessor et eremita anachorita*” ma soprattutto come il creatore di una “*anachoritica norma*”⁴⁰ ovvero di una “*regula*”, una nuova forma di eremitismo o monachesimo.

Egli propone il più ortodosso rispetto della Regola benedettina: l'elemosina, il lavoro manuale, la preghiera. Tuttavia i titoli necessari alla divulgazione della “parola di Dio” gli giungono sia dalla fama di santità consolidatasi durante l'esperienza eremitica e la conseguente *conversatio* mistica sia dalla profonda *charitas* dimostrata nei confronti di monaci e fedeli. La *Vita* di S. Guglielmo è caratterizzata, infatti, da questi due diversi tipi di virtù manifestate.

L'obiettivo di queste due agiografie meridionali sopra menzionate - diverse da quelle dei santi italo-greci - è quello di saldare il “collegamento” fra il santo e il mondo fuori dal monastero, un mondo sempre e comunque inquadrato in una dimensione spirituale, mistica e taumaturgica.

Nell'Alto Medioevo, per quanto riguarda la produzione agiografica nell'Italia meridionale, bisogna distinguere due principali aree: l'area cassinese-napoletana - in continuo rapporto con Roma - ed un'area, più a sud, siculo-calabro- lucana-pugliese.

La storiografia recente si è indirizzata verso l'agiografia napoletana dei secc. IX-X, in riferimento all'analogia produzione romana e ad un gruppo di biografie relative a Gregorio Magno e a pochi altri. Va osservato comunque che non sono numerose le fonti agiografiche dell'Alto Medioevo meridionale.

Molti studiosi⁴¹ hanno evidenziato come ogni discorso sulla cultura mediolatina debba partire proprio da Gregorio Magno: per esempio la *Vita Gregorii Papae* scritta da Paolo Diacono, ed in particolare la biografia di S. *Benedetto* riportata nel secondo libro dei *Dialogi* di Gregorio, opera che ha avuto un ruolo ben preciso nell'ambito della cultura agiografica dell'Italia meridionale soprattutto in ambito cassinese di età altomedievale.

I modelli di santità propri della coscienza cristiana non si adattavano facilmente ai tempi di Gregorio Magno, tempi durante i quali il “santo/monaco” e il “santo/vescovo” agivano in un contesto socio-culturale cristiano fortemente contrassegnato da motivazioni politiche.

Nei testi agiografici meridionali si va prefigurando un ideale di santità legato di più alla condizione monastica: l'attributo necessario ai fini della stesura testuale non andava più ricercata nell'imitazione delle pratiche ascetiche, ma nella presenza dei miracoli compiuti dal santo e nel suo interessamento alla vita, alle condizioni del mondo.

La contrapposizione del santo al potere politico, tipico dell'agiografia dei secoli VI - IX, appare meno evidente nella produzione successiva.

Dalla fine del X secolo si manifesta una tendenza a favore del “deserto” che spinge i santi a qualificare la propria vita di perfezione o attraverso l'esperienza eremitica o con la fondazione di monasteri in zone isolate, per svolgere una vita di contemplazione e di preghiera fuori dal mondo.

Nelle fonti agiografiche dell'Italia meridionale bisogna distinguere due momenti: il primo momento, quello dal VI al X secolo, vedeva un modello di santità che si identificava nel santo/monaco, ossia il santo meno legato alle vicende politiche; l'ideale di santità dopo il X secolo è, invece, legato all'introspezione della vita del santo in cui fossero facilmente rintracciabili i requisiti di virtù attestati dall'abbandono dei beni terreni, dalla piena imitazione della *paupertas* evangelica: elementi che gli consentono di offrirsi al mondo affinché possa vivere e godere a pieno titolo, la propria condizione di “*sanctitas*”.

Infatti, verso la fine del secolo XI, assistiamo in Puglia all'emergere di un'agiografia latina che non ha solo come protagonisti vescovi/santi legati al patronato della città e quindi localizzabili. L'aspetto emergente dai testi agiografici di questo secolo è soprattutto quello che evidenzia la tempestività dello scritto in concomitanza con la morte di un Santo o a poca distanza da essa o in relazione alla *translatio* delle reliquie, come è il caso delle reliquie nicolaiane asportate da Myra e giunte a Bari. Infatti, la traslazione di S. Nicola del 1087 e il suo “unanime” riconoscimento come santo universale da parte della cristianità occidentale si deve proprio al “tempo” agiografico in cui l'impresa della *translatio* maturò e si realizzò.

⁴⁰ AA.SS., *Junii*, V, Anversa 1727, p. 114 sgg; si veda anche G. MONGELLI, *La prima biografia di S. Guglielmo da Vercelli Fondatore di Montevergine e del Goletto*, Abbazia di Montevergine 1979, pp. 9 - 26.

⁴¹ G. VINAY, *Altomedioevo Latino, conversazioni e non*, Napoli 1978, p. 11.

Un filo diretto di interessi concreti e di ideali religiosi unisce la cavalleria mercantile dell'anno Mille, errabonda e mercenaria, alla figura cavalleresca del vescovo di Mira, fino al punto che S. Nicola, marinaio, mercante, banchiere, difensore dei deboli, venne immaginato come cavaliere. Lungo questa linea si può affermare che la traslazione delle reliquie dall'Oriente all'Occidente segnò l'investitura ufficiale di S. Nicola anche nel rango della cavalleria.

L'epoca peraltro in cui avvenne la traslazione nicolaiana è quella propria dei santi cavalieri: S. Giorgio lo è in senso reale poiché il suo culto era già diffuso in Italia meridionale, S. Nicola, lo è in senso traslato. Alla luce di quanto affermato nasce e si afferma un nuovo modo di intendere e concepire la santità. E cioè che la figura del santo viene intesa in funzione dello stretto rapporto che viene a instaurarsi tra santo e città, rapporto che, talvolta, si configura attraverso la unanime scelta del santo come patrono.

L'agiografia pugliese presenta elementi non dissimili da altre agiografie al di fuori della Puglia. Per la circolazione dei testi agiografici nell'Italia meridionale, dal secolo XI, Montecassino, funziona come centro di cultura agiografica, annalistica e liturgica.

Le vite dei santi (monaci, vescovi, papi) prodotte da agiografi cassinesi non sempre mostrano assonanze di stile e di contenuto con i testi agiografici di produzione campana: la causa va ricercata nelle numerose aree sub-regionali presenti nel Mezzogiorno (talvolta in relazione fra loro), ma anche nell'autonomia culturale che le abbazie conservano come nel caso di Cava dei Tirreni.

Durante il X secolo, ossia nel periodo di massima espansione del culto greco nell'area meridionale e nella successiva migrazione dei monaci da una regione all'altra, abbiamo anche il maggior numero di agiografi che ci informano non solo sulla funzione spirituale ed evangelizzatrice dei santi, ma anche sulla loro funzione sociale⁴².

Gli scritti agiografici prodotti a Montecassino contenevano vite di santi prevalentemente monaci; gli scritti prodotti in Puglia e Campania nei secoli XI-XII, invece, si riferiscono per lo più a santi vescovi, confessori. Ciò dimostra come queste due regioni abbiano dovuto attendere per testimoniare autonomamente il culto dei propri santi.

Solo verso il XII secolo, durante le riforme monastiche, il culto di due figure di rilievo del monachesimo meridionale, in pratica quella di S. Guglielmo da Montevergine e S. Giovanni da Matera o da Pulsano, sarà testimoniato dalle abbazie di appartenenza, con testi agiografici che avranno una grande e notevole diffusione in tutta l'area meridionale d'Italia.

La greicità, attraverso il monachesimo trasmigrante dalle zone calabro-sicule, valicava quei confini tra "temi bizantini" e "principati longobardi" divenendo il più efficace veicolo di modi greco-orientali, in particolare, nella prassi liturgica.

A Montecassino, al tempo dell'abate Bertario († 884), era in uso una liturgia greco - latina; più tardi, nel X secolo, quando S. Nilo, visitò l'abbazia, i monaci latini e greci, celebravano insieme le ufficiature cantando inni; a partire dall'XI secolo, il tropario⁴³ greco, risulta introdotto nella liturgia beneventana.

È probabile che sia stato il rito greco ad ispirare i rotoli all'Italia meridionale o, per meglio dire, alla civiltà longobarda-cassinese che di quest'area costituì il sostanziale e unitario aspetto culturale, religioso e politico.

Successivamente, rispetto ai modelli greci, il rotolo liturgico italo-meridionale, cominciò ad assumere carattere di particolare originalità: tra queste, risaltano le scene del ciclo figurativo, laddove invece, nei rotoli greci, l'illustrazione è assente o limitato al frontespizio.

In realtà i rotoli illustrati, erano venuti ad assumere nell'Italia meridionale, il ruolo di tramiti figurativi, dei quali, la classe dirigente si serviva per comunicare agli indotti, determinati contenuti dottrinali.

⁴² Nei confronti delle plebi contadine, questi santi uomini, insegnavano a dissodare e concimare la terra, ad innestare alberi, a costruire case: S. Luca d'Armento, restaurò di sua mano la chiesa di S. Lavorio in Lucania.

⁴³ L'innografia greca si è articolata principalmente su tre generi di inni ecclesiastici: il "tropario", il "Kondakion", e il "Canone". Il Tropario, è una strofa isolata più o meno lunga, composta all'inizio da brevi acclamazioni e in seguito portata a maggiore lunghezza e più ricca dottrina.

Fu proprio l'*Exultet*⁴⁴ a prendere il sopravvento, per tale orazione, recitata dal diacono, il rotolo fu visto sotto un profilo tecnico-librario, come il mezzo più adatto di comunicazione figurativa; man mano che l'officiante leggeva il testo, incomprendibile alla stragrande maggioranza dei fedeli sia sotto il profilo grafico sia sotto quello linguistico, lasciava ricadere il rotolo lentamente mostrandone le figure, comprensibili anche ai più indotti, i quali, potevano comprendere il significato del testo attraverso la traduzione iconografica delle reminescenze bibliche, delle suggestioni cristologiche o dei riferimenti simbolico - cristiani di cui l'*Exultet* è intessuto⁴⁵. Ciò significa che anche per l'agiografia l'Occidente è tributario dell'Oriente.

Il fiorire delle Vite dei Santi, in particolare quelle dei Santi siculi o italo-greci, corrisponde allo sviluppo del monachesimo: certamente, la mancanza nei monasteri rupestri di *scriptoria* e di officine, ha influito negativamente sulla produzione e sulla conservazione dei testi.

Dunque, l'agiografia meridionale, costituisce un capitolo cospicuo nella storia dei rapporti letterari e spirituali tra Bisanzio e l'Occidente nel Medioevo.

Indubbiamente, per le incursioni compiute dagli Arabi in Sicilia o Calabria contro i monasteri o contro i monaci, costretti a fuggire o verso la Puglia o la Campania, le Vite dei santi, forniscono dei dati rilevanti.

La storicizzazione di questi testi, non deve far dimenticare il loro valore per la spiritualità; dalle loro Vite, emerge uno spiccato fascino per l'eremo o il cenobio, per l'igumeno o per il monaco, per le virtù connesse con la vita comunitaria, in cui, l'ideale contemplativo era coltivato, spesso insieme, con la vita pratica.

Tuttavia, i protagonisti delle Vite, restano i Santi: questo fatto fondamentale, non può essere limitato alla realtà di una grotta o di un monastero, ha bisogno, invece, di elementi meravigliosi, prodigiosi, irreali o fantastici.

Nelle agiografie dei santi meridionali⁴⁶, esiste una dimensione letteraria: una letteratura non pura e limpida come le esemplari Vite di S. Atanasio o S. Cirillo di Scitopoli, ma una letteratura ingenua e primitiva.

Dal punto di vista letterario, va osservato che, i miracoli hanno molto spesso, il valore di una novella.

Alcune volte, gli agiografi, non hanno un nome perché l'unico nome da tramandare ai posteri è quello del Santo, i pii autori, hanno la coscienza di scrivere per edificare lo spirito cristiano.

Essi, sono in generale, contemporanei o discepoli prediletti dei santi.

Abbiamo visto come Oreste, patriarca di Gerusalemme, fu l'autore della *Vita di S. Saba il Giovane* e dei *SS. Cristoforo e Macario*, rispettivamente padre e fratello di S. Saba (fine del X secolo) ma di altre Vite possiamo talvolta ipotizzare l'autore.

Un valido esempio ci è offerto dalla *Vita* di S. Elia il Giovane, è probabile che l'autore sia stato il suo discepolo prediletto, Daniele di Taormina; invece, della più celebre *Vita* italo - greca meridionale, vale a dire, quella di S. Nilo, fu autore il discepolo Bartolomeo, terzo igumeno di Grottaferrata dopo S. Nilo, il quale, a sua volta, ebbe come biografo Luca, settimo abate di Grottaferrata.

⁴⁴ Il termine *Exultet* corrisponde alla prima parola del canto liturgico che, dall'alto del pulpito, veniva intonato dal diacono nel corso della cerimonia della notte del Sabato Santo. Il testo dell'*Exultet* che si legge ancora oggi nel corso della veglia pasquale, discende da una redazione duecentesca fissata da papa Innocenzo III. A sua volta, questo si fonda su una tradizione più antica, rimasta pressochè invariata nel corso dei secoli. Soltanto nell'Italia meridionale, l'*Exultet*, ha conosciuto agli albori del suo utilizzo, una diversa redazione, denominata "*testo di Bari* o della "*Vetus Italia*". Sono opere che interessano la storia della liturgia, della musica, della scrittura e dell'arte. Il loro uso, sembra attribuirsi all'influsso della liturgia greco - orientale importata con la dominazione bizantina nell'Italia meridionale. Pare che i rotoli, siano stati ornati per la prima volta a Benevento nel secolo X e che questa prassi si sia diffusa rapidamente fino a Bari.

⁴⁵ Fra tali prodotti italo - meridionali spiccano, non solo per il loro carattere più colto ma anche per una marcata assunzione di tematiche iconografiche e tendenze stilistiche bizantine, i rotoli dell'*Exultet* 1 e del *Benedizionale della cattedrale di Bari*, prodotti nel secondo trentennio dell'XI secolo, probabilmente nel monastero di S. Benedetto. Pur se tutti benedettini - cassinesi nella scrittura - una beneventana nella variante del *Bari type* e nella ornamentazione delle iniziali, i rotoli baresi mostrano marcate inflessioni bizantine nelle immagini dei santi in *clipeus* interpolate nei nastri laterali, ispirate a composizioni pittoriche monumentali come quella della cripta di Hosios Loukas nella Focide.

⁴⁶ G. CAVALLO, *I bizantini in Italia*, Milano 1982, p. 622.

I temi che alimentano le Vite dei Santi sono i miracoli, guarigioni, rivelazioni divine, ma anche, le opere malefiche del diavolo, dei demoni o dei maghi.

Le vicende biografiche, le tentazioni o le vittorie, sono temi comuni in tutte le agiografie meridionali.